

CUYO. ANUARIO DE FILOSOFÍA ARGENTINA Y AMERICANA, v. 27, 2010, p. 55 a 78.

La crítica entre culturas. El problema de la “recepción” en el ensayo latinoamericano

The Critique Between Cultures. The Problem of
“Reception” in the Latin American Essay

Luis Ignacio García¹

Resumen

La atención al problema de la circulación internacional de las ideas se ha transformado en uno de los rasgos característicos de la renovación de la historia intelectual en los últimos años. El problema de la “recepción” ha sido un interrogante persistente en culturas como las latinoamericanas que, por su condición “periférica”, han enfrentado la experiencia de la traslación de sentidos desde su propia emergencia. Resulta pertinente enriquecer aquellos debates con las sugerencias que desde hace años viene aportando el ensayo latinoamericano sobre la cuestión. Se abordan aquí distintos autores y discusiones que condensan, las múltiples aristas del problema. Los diferentes casos tratados contribuyen a delinear una concepción eminentemente *activa* de la recepción como reconfiguración permanente de sentidos, en el marco de una visión no esencialista de la cultura.

Palabras clave: Recepción; Ensayo latinoamericano; Antropofagia; Barroco; Repetición y diferencia.

Abstract

The question of the international circulation of ideas has become one of the main problems of the intellectual history's renewal in the last years. The problem of “reception” has been a persistent question in Latin American cultures. Because of its “peripheral” condition, they have faced the experience of translating different meanings since their own emergence. It is relevant to enrich those methodological discussions with the suggestions about the topic that have been developed for some time in Latin American essays. This paper deals with several authors and discussions that condense the many aspects of this problem. The different cases discussed contribute to outline an *active* conception of reception as a continuous reconfiguration of meanings, within the framework of a not essentialist conception of culture.

Keywords: Reception; Latin American essay; Anthropophagy; Baroque; Repetition and difference.

¹ Docente e investigador, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina – CONICET.
<luisgarcia78@yahoo.com.ar>

*El concepto de texto definitivo
no corresponde sino a la religión o al cansancio.*

Jorge Luis Borges

En el contexto de la producción contemporánea sobre historia cultural e intelectual, viene cobrando una relevancia creciente la interrogación ya no sólo por la lógica de los sistemas de ideas o por las condiciones históricas de su producción sino, centralmente, por las circunstancias histórico-culturales que hacen posible su *recepción*². Se trataría de operar el tránsito que va de un tipo de estudio centrado en el análisis de la coherencia de los sistemas de ideas considerados de manera autónoma, hacia un tipo de estudio que hace hincapié en las múltiples condiciones y azares culturales, sociales, materiales, que hacen posible la supervivencia de una idea, tradición o texto. Las ideas, tradiciones o escuelas de pensamientos dejarían de ser estudiadas en su dimensión estática, en su lógica interna, y pasarían a ser analizadas como *procesos* de configuración y “concretización” de sentidos. Se trataría del tránsito –como dijera Hans Robert Jauss en palabras provocativas y programáticas para el campo de la historia literaria– de “reemplazar el estudio de la ontología de la obra por el de la práctica estética” (Jauss, H. R. 1981, 39). La lectura cobra nuevos derechos sobre la escritura, la circulación sobre la producción, y los procesos de transmisión cultural dejan de ser vistos según los parámetros rígidos de la “aculturación”, o de la jerarquía original-copia, para ser comprendidos como complejos procesos de reconfiguración de sentidos, como dinámicas operaciones de apropiación creativa, en una palabra, como *nuevas producciones* de sentido. La “recepción” resulta, entonces, en un *activo* proceso de *producción* de nuevos significados.

2 Para un balance actual del estado del campo, que incluye este sesgo, véase Grafton, A. 2007. Un reciente debate local sobre la cuestión puede encontrarse en: Dotti, J. *et al.* 2009. Trabajos sustantivos sobre recepción de ideas tienen ya una tradición en nuestro país, y se han intensificado en los últimos años. Algunos ejemplos destacados pueden ser: Roig, A. A. 1969; Aricó, J. 1980 y 1988; Dotti, J. 1992 y 2000; Vezzetti, H. 1996; Tarcus, H. 2007.

En el marco de estas discusiones, diversas teorías se han propuesto explicar las claves de este proceso. Muchas de ellas establecidas en importantes tradiciones del pensamiento europeo. Podemos reconocer, al menos, tres grandes tradiciones confluyendo en esta problematización: desde la hermenéutica filosófica de H-G. Gadamer hasta la historia literaria de H. R. Gauss; desde la sociología de la cultura de P. Bourdieu hasta la sociología de la lectura y de sus soportes materiales en R. Chartier; desde las teorías de la traducción de cuño postestructuralista hasta las teorías de la transculturación de los estudios poscoloniales. En el presente trabajo quisiéramos destacar la importancia y pertinencia para abordar estos problemas de ciertos hitos clave de la ensayística argentina y latinoamericana del siglo XX, donde se muestra que el problema de la “recepción” ha surgido insistentemente en culturas como las nuestras, atravesadas por una serie de conflictos que complejizan al extremo las problemáticas de los “contextos”, de las “recepciones”, de los desgarramientos del propio lenguaje; culturas atormentadas por la pregunta por el extraño lugar del discurso que circula y que se produce en nuestros ámbitos. El problema de la “recepción” y de la “traducción” no es sólo una especialidad de la historia literaria de cuño hermenéutico, sino también una predilección de la historia intelectual latinoamericana³. Nos referiremos a tres *topoi* característicos de estas discusiones (la “antropofagia” de Oswald de Andrade, el “Pierre Menard” de Jorge Luis Borges y el “barroco” según lo teorizara José Lezama Lima), y a un debate en el que estas distintas vertientes cristalizaron en un mismo punto: el debate en torno a “las ideas fuera de lugar”, suscitado a partir del texto homónimo de Roberto Schwarz, de 1973. Estas instancias de los debates latinoamericanos sobre el tópico se insertan en una saga de discusiones acerca de las relaciones entre nuestras culturas y las culturas foráneas que, a lo largo del siglo XX, estuvo signada por una tensión fundamental: aquella que opuso tendencias “nacionalistas”, que pretendían resolver el malestar en una negación de lo ajeno, y tendencias “cosmopolitas” que anhelaban disolver el problema afirmando la inmediata

3 Un trabajo testimonio de ello puede ser Romano Sued, S. 2004. Véase también Romano Sued, S. 2007.

universalidad de la cultura⁴. La selección de autores que recuperamos en este trabajo tiene dos razones fundamentales: por un lado, de ellos se desprendieron muchas de las vertientes posteriores de la crítica latinoamericana y, por otro, encontramos en ellos planteos del problema del “desajuste” de la situación cultural latinoamericana que sortean tanto los límites del “nacionalismo” como del “cosmopolitismo”. En todos los casos veremos planteado el postulado de una concepción plural y comunicativa de la cultura que se encuentra a la altura teórica y política de los desafíos que establece el problema de la circulación internacional de las ideas. Trazas reflexivas que apuntan hacia una generosa teoría de la cultura como proceso histórico, relacional y desustancialista de producción de significados.

I. Antropofagia, o el exterior constitutivo

Desde sus inicios vanguardistas en la década del 20 hasta el tono más filosófico del final de su vida, Oswald de Andrade nunca dejó de perseverar en una misma promesa: la *antropofagia*⁵. Crítico tanto de la estrechez de los planteos nacionalistas, cuanto del mimetismo cultural de la erudición academicista, lanza su programa antropofágico como el reclamo de una teoría crítica de los intercambios culturales.

En un texto ya clásico, Haroldo de Campos resume algunas de sus principales características:

La ‘Antropofagia’ oswaldiana [...] es el pensamiento de la devoración crítica del legado cultural universal, elaborado no a partir de la perspectiva sumisa y reconciliadora del ‘buen salvaje’ [...], sino según el punto de vista irrespetuoso del ‘mal salvaje’, devorador de blancos, antropófago. Ella no supone una sumisión (una catequesis), sino una transculturación: aún mejor, una ‘transvaloración’, una visión

4 Sobre esta tensión, véase Schwartz, J. 2002, en especial el apartado titulado “‘Nacionalismo’ y ‘cosmopolitismo’”.

5 El análisis más exhaustivo sobre la temática “antropofágica” puede encontrarse en: Jáuregui, C. A. 2008.

crítica de la historia como función negativa (en el sentido de Nietzsche), susceptible tanto de apropiación como de expropiación, desjerarquización, deconstrucción. Todo pasado que nos es ‘otro’ merece ser negado. Vale decir: merece ser comido, devorado. Con esta especificación elucidatoria: el caníbal era un ‘polemista’ (del griego *pólemos* = lucha, combate), pero también un ‘antologista’: sólo devoraba a los enemigos que consideraba valientes, para extraer de ellos la proteína y la médula necesarias para el robustecimiento y la renovación de sus propias fuerzas naturales (de Campos, H. 1982, 13).

Podemos desglosar esta caracterización general en cinco rasgos fundamentales. En primer lugar la antropofagia rompe con la dicotomía nacionalismo–cosmopolitismo, afirmando el carácter constitutivo de lo “ajeno” para la afirmación de lo “propio”. Como dice de Andrade en su famoso *Manifiesto antropófago* de 1928, “Sólo me interesa lo que no es mío. Ley del hombre, ley del antropófago” (De Andrade, O. 2001, 39)⁶. Y viceversa: “Sin nosotros, Europa ni siquiera tendría su pobre declaración de los derechos del hombre” (*ibid.* 40). Así, la antropofagia traza, antes que nada, la imposibilidad de cualquier sistema cultural de cerrarse sobre sí mismo, constitutivamente abierto, como un sistema digestivo. Esta cuestión inicial conduce a la imposibilidad de plantear el problema de las “influencias” culturales en términos de original y copia, pues no hay sistemas autocontenidos (conceptos, tradiciones, ideologías, etc.) que pudieran simplemente trasvasarse de un contexto a otro, conservando su identidad sencillamente “copiada”. Lo que hay son sistemas abiertos en interacción. No hay “influencia” entre un original y su copia, sino *transformación* de objetos culturales, símbolos, etc.: “contra la copia –por la *invención* y la *sorpres*a” (*ibid.* 23). Un sistema cultural (“digestivo”) es un metabolismo con sus propias enzimas que se encargan de disolver los elementos de una configuración cultural “otra” para descomponerla en sus fragmentos, seleccionar entre ellos lo que se toma y lo que se deja, y finalmente asimilar los elementos seleccionados en el funcionamiento de una configura-

6 Todas las citas de Oswald de Andrade son del *Manifiesto antropófago* (1928) o del *Manifiesto Pau Brasil* (1924), ambos incluidos en: De Andrade, O. 2001.

ción diversa. Lo cual nos lleva, en tercer lugar, a romper con toda idea de un mimetismo receptivo de objetos culturales definitivamente preformados en su lugar de “origen”: “Contra todos los importadores de la conciencia enlatada” (*ibid.* 40). Siempre hay una *activa incorporación*, y nunca podemos hablar de una simple recepción pasiva. Todo desplazamiento de valores involucra una *transvaloración*. De este modo, en cuarto lugar, rompemos con toda idea conciliadora del “diálogo” o la “comunicación” cultural. Con la antropofagia ya no hablamos de encuentro, sino de *devoración*. En fórmula precisa y eficaz: “Todo digerido. Sin meeting cultural” (*ibid.* 25). El optimismo comunicativista es expulsado por un claro afán polémico de negación, selección, transformación y asimilación. Este lenguaje provocativo deja en claro que, en quinto lugar, ya no podremos entender la transmisión cultural como ese “cortejo triunfal” que, amparado en el cierre sobre sí de todo símbolo, ofrece la tranquilizadora imagen de sólidos anclajes identitarios, de nítidos trazos de continuidad que garantizan la estabilización de un proyecto político-cultural. Por el contrario, los procesos de transmisión cultural están siempre presididos por deslizamientos, quiebres, mutaciones: “Hicimos a Cristo nacer en Bahía. O en Belém do Pará” (*ibid.* 41). Desvíos que al romper la ilusión de continuidad, testimonian la vitalidad de una cultura, tal como queda de manifiesto en la reivindicación oswaldiana del potencial creativo del error: “La contribución millonaria de todos los errores” (*ibid.* 21); pero a la vez afirman el potencial políticamente subversivo y emancipador de esta concepción de la cultura: “Nunca fuimos catequizados. Lo que hicimos fue el Carnaval. El indio vestido de senador del Imperio” (*ibid.* 42). La cultura como desvío, como asimilación desfiguradora, como recepción y transfiguración simultáneas, muestra su cariz político en tanto carnavalización de las relaciones de dominación establecidas: se toma el discurso del dominador, pero para combatirlo mejor, para desviar su sentido desde su propio interior.

Acaso la condensación más nítida de estos rasgos fundamentales de la antropofagia sea el famoso pasaje del *Manifiesto antropófago*: “Tupí or not tupí, that is the question” (*ibid.* 39). Citada quizás hasta su banalización, esta frase hace chocar violentamente entre sí a la cultura Tupí con lo más selecto de la literatura occidental. De este choque imprevisto, casi diríamos de este *montaje*, salta el destello de un gesto que: 1. va más allá de la polémica

nacionalismo–cosmopolitismo, pues no afirma lo propio como sustracción de lo ajeno sino como su incorporación, no aísla las culturas periféricas en su gris provincianismo, sino que las hace entrar en juego polémico y paródico con lo más elevado del legado cultural universal, un juego que, a través de un ejercicio de violencia sobre la propia sintaxis, manifiesta también el delicado problema de la *traducción*; 2. destruye la ilusión de *fidelidad* como criterio normativo final de todo planteo en términos de “originales” y “copias”; 3. rompe con una idea pasivamente receptiva del intercambio cultural; 4. diluye el optimismo comunicativo instalando una clave polémica y controversial para el diálogo cultural, haciendo repiquetear la sonoridad bárbara que estropea la fácil continuidad entre significantes y significados; 5. corta toda pretensión de continuidad de un supuesto cortejo cultural “occidental”, abriendo el lenguaje a los deslizamientos estratégicos que hacen que el trabajo con la cultura sea siempre un trabajo de *política* cultural.

Y todo esto bajo la parodia mayor, implícita en la famosa frase oswaldiana, y es que lo que está en juego, “the question”, es un asunto de *ser o no ser*, esto es, de “identidad”. “Identidad” que, una vez inscripta en el violento proceso digestivo que intentamos mostrar, arroja también una visión irónica y *desapropiadora* de lo que en ciertos discursos “latinoamericanistas” se presupone como dado. A partir de la antropofagia, la “identidad” es una cristalización momentánea de diferencias.

II. *Efecto Menard*, o repetición y diferencia

En la escritura de Jorge Luis Borges podemos encontrar un tratamiento muy sutil de uno de los problemas centrales de la estética del siglo XX: la cuestión de la reproducción o la repetición. Un asunto que Borges tematiza como tópico general de la estética y de la cultura de su siglo, y como problema particularmente complejo de las culturas periféricas⁷. El impacto de los nuevos medios de reproducción en el arte y la cultura del siglo XX es ya innegable, y recordado en cualquier análisis al respecto. Desde las diversas formas del “*ready-made*” en Marcel Duchamp, hasta las *Brillo Box* de Andy

7 Sobre la temática puede consultarse Gerling, V. E. 2008.

Warhol, pasando por la decisiva reflexión de Walter Benjamin sobre los efectos profundamente transformadores de las nuevas tecnologías de reproducción técnica de la cultura en nuestra sensibilidad, el problema de la reproducción da cuenta del atolladero al que ha llegado el arte en nuestro siglo, dando lugar a las creaciones y reflexiones culturales de las más representativas de la época. Este atolladero –en un panorama que algunos pudieron tomar por “el fin del arte”–, en sus momentos más intensos, ha sabido desatar una energía estética y crítica poderosa y profundamente liberadora. Se trata de lo que en un ensayo reciente Graciela Speranza, con la pretensión de organizar en parte la diseminación estética del siglo XX, ha denominado *efecto Duchamp* (Speranza, G. 2006): una profunda conciencia del sustrato reproductivo del arte, una clara vocación intertextual y la exploración de la potencia *conceptual* del arte organizarían, aunque sea de modo parcial, buena parte de lo que el arte y la crítica vienen produciendo en las últimas décadas. Borges, sin lugar a dudas, fue uno de los pilares de estas transformaciones en nuestra forma de vivir la cultura. De allí que nos permitamos hablar, por nuestra parte, de un *efecto Menard*.

“Pierre Menard, autor del Quijote”, de 1939, viene a instalar el problema de la reproducción en términos radicales: la verdadera diferencia (y no la originalidad afectada), parece decirnos, se juega en la propia repetición. Esta conjetura borgeana se plantea en el contexto de una compleja teoría (sobre todo de la lectura), que involucra una orfebrería de piezas que se sostienen entre sí. El texto juega con una serie de deslizamientos desde el propio comienzo. Sin leer más que el título, caemos en un desconcierto múltiple: estropea la distinción entre crítica y ficción, asumiendo una tarea típica de la crítica (establecer la obra de un autor) como una de las formas posibles de la ficción; parodia la idea de autor con la “atribución errónea” del Quijote a un ficcional poeta simbolista francés; pone en jaque la idea de “propiedad” de una lengua nacional sugiriendo la preeminencia, la ventaja posicional, de lo extranjero en la lengua (en los propios “orígenes” fundacionales de nuestro idioma). Y apenas leemos las primeras líneas, se suma inmediatamente una nueva confusión: el “deliberado” *anacronismo* de atribuir la obra de inicios del siglo XVII a un contemporáneo de nuestro “crítico”, del siglo XX. Por supuesto, toda esta serie de operaciones no puede dejar de afectar la propia

idea de “obra” (en este caso, *El Quijote*), estremecida en esta vertiginosa serie de desarreglos.

En el catálogo elaborado por el “crítico” Borges resalta la diferencia entre la “obra *visible*” y la obra “subterránea, la interminablemente heroica, la impar” (Borges, J. L. 1996, 446), esa obra invisible que, por su propio carácter, es “la inconclusa” (*ibid.*), la obra siempre abierta, la que no se cierra, casi diríamos la no-obra, pues se trata de una “obra” que pone en cuestión todos los componentes de la idea tradicional de obra: su unicidad, su carácter integrado y acabado, su autor, su pertenencia a una lengua; en una palabra, su *propiedad*. Dejando de lado las particularidades de su “obra *visible*”, pasemos directamente a las paradojas de la *invisible* (que en cuanto tal instala la tónica *conceptual* del “efecto Menard”). Ésta se proponía nada menos que escribir *El Quijote*, vale decir, “repetir en un idioma extranjero un libro preexistente” (*ibid.* 450). Y esta “obra” es considerada como “tal vez la más significativa de nuestro tiempo” (*ibid.* 446). La primera observación del amigo del curioso poeta nos aclara que “no encaró nunca una transcripción mecánica del original; no se proponía copiarlo” (*ibid.*). Naturalmente, para comprender de algún modo la significación de esta obra “impar”, debemos dejar de lado la vulgar conceptualización que opone, sin más, “original” y “copia”. La radical *originalidad* de la obra invisible de Menard se erige tras la disolución de la idea de lo “original”. Dicho de otro modo, Menard busca la riqueza de su obra a través del invisible trabajo de la diferencia en la operación de la propia repetición. Así, Menard dice del *Quijote*: “puedo escribirlo, sin incurrir en una tautología” (*ibid.* 448).

Pero Borges nos vuelve a turbar cuando dice: “El texto de Cervantes y el de Menard son verbalmente idénticos, pero el segundo es casi infinitamente más rico” (*ibid.* 449). El tránsito entre la escritura de Cervantes y la subversiva re-escritura de Menard involucra un *infinito enriquecimiento*. De modo que no sólo se arruina la distinción entre original y copia, no sólo se cuestiona la idea simple de repetición y su moral de fidelidad, complicando de ese modo la “atribución” de propiedad de un texto, sino que, además, se sugiere la prioridad del texto segundo sobre el texto primero, el mayor potencial crítico y creativo de esta insidiosa repetición que se empeña en mostrar la imposibilidad del original de coincidir consigo mismo, al diferir con

una “versión” idéntica a sí mismo. De aquí surge el sigiloso “anacronismo” de la obra consigo misma, y la extraña circunstancia, que Borges explorará más adelante (en “Kafka y sus precursores”, de 1951), por la que cada escritor *crea* a sus precursores. Se invierte el orden temporal meramente cronológico, de modo que una obra posterior que repita características de una anterior, en la medida en que las muestra desplazadas de su contexto de original emergencia, puede poner de manifiesto aspectos del pasado literario que de otro modo nunca hubieran salido a la luz.

Borges realiza el más alto desafío al lector cuando transcribe un pasaje de *El Quijote* de Cervantes, y afirma luego con desparpajo: “Menard, en cambio, escribe” (*ibid.* 449), para luego transcribir nuevamente *el mismo pasaje*. Mismo que por efecto del trabajo *iterativo*, es siempre ya *otro*, por lo que escribe ese irreverente “*en cambio*”. Pues desgajado de su contexto “original”, el texto estalla en una proliferación de significaciones ocultas en el momento y el lugar en el que de manera espontánea y diríase natural, fue producido: “Componer el Quijote a principios del siglo XVII era una empresa razonable, necesaria, acaso fatal” (*ibid.* 448). Se comprende que el juego de fricciones y deslizamientos sea mucho más rico en el texto segundo, que una vez (re)escrito vuelve sobre el texto original para delatar su idéntico carácter artificial y contingente. Pues a esta altura es importante destacar que Borges no sólo afirma que el contexto permea la misma esencia de la obra (la diferencia entre el contexto de Cervantes y el de Menard hace que el significado de un mismo texto sea en uno y otro caso diverso), afirmando el carácter temporal de la obra a través de sus sucesivas lecturas, sino que, además, elabora una teoría del texto que permite comprender las condiciones que hacen posible esa permeabilidad: el carácter abierto, siempre inacabado y reescribible de todo texto en cuanto tal.

Uno de los extremos de esta reflexión de Borges es claramente filosófico y tiene sus bases en el bagaje nietzscheano que se inmiscuye explícitamente en el texto. Pero su teoría no es sólo ontológica, sino eminentemente política. El *efecto Menard* es de doble dirección y, lejos de implicar un epigonalismo periférico, revela, en su faz política, un potencial de libertad renovadora de la cultura americana, amparada en el *uso creativo* de la copia o la reproducción. Creemos que sólo bajo esta luz pueden comprenderse

adecuadamente las tan discutidas hipótesis de su célebre conferencia de 1955, “El escritor argentino y la tradición”: “Creo que nuestra tradición es toda la cultura occidental, creo que nuestra tradición es Europa, y creo también que tenemos derecho a esta tradición, mayor que el que pueden tener los habitantes de una u otra nación de Europa” (Borges, J. L. 1996, 272). A esta altura debemos ya entender estas opiniones no como la mera afirmación de europeísmo cosmopolita (su postulado presupone, justamente, la *marginalidad* respecto a la pesada carga de la herencia cultural europea), sino como un más allá de la polémica nacionalismo–cosmopolitismo, pues lo que hay en su base es una teoría del texto y de la lectura que excede los acotados presupuestos teóricos de ese debate. La afirmación ontológica del potencial crítico y creativo de la repetición se traduce políticamente en la afirmación de la posición ventajosa, siempre más lúdica y menos fetichista, de las culturas en las periferias de Europa, la productiva irreverencia de las culturas marginales. Su universalismo cosmopolita se asienta en el carácter *descentrado* de culturas como las latinoamericanas, en su *errancia* cultural (como la judía, agrega Borges, o la gitana, podríamos agregar nosotros), ajena al talante de las culturas centrales, incapaces de verdadero cosmopolitismo precisamente por el agobiante peso de sus tradiciones culturales.

III. Barroco, o la síntesis discordante

José Lezama Lima inicia en la década del 40 del pasado siglo una senda de reflexión sobre las formas del discurso en Latinoamérica, que luego será retomada y difundida con cierto éxito en los 60 y 70 por otros, como Severo Sarduy o Alejo Carpentier, y que se instala bajo el signo de una cifra bulliciosa: el *barroco*. Un itinerario que no sólo tuvo cristalizaciones ensayísticas, sino también literarias, y que perdura aún bajo el nombre de “neobarroco” como manera de organizar una serie de prácticas culturales de las últimas décadas. De modo que no sólo se trata del barroco americano o barroco de Indias, sino también de las formas barrocas de ciertas prácticas contemporáneas y, más en general, se perfila la reflexión de una *actitud barroca* de ciertas configuraciones discursivas recurrentes en nuestros países. Un giro que no es ajeno a la historia de los debates sobre el barroco: la

distinción entre el barroco como estilo histórico específico y delimitado, y el barroco como forma de la sensibilidad recurrente a lo largo de la historia, particularmente en situaciones de turbación cultural.

Es en esta línea de discusión que el barroco ha sido pensado, en nuestro ámbito, como paradigma estético de nuestro melancólico ingreso en el itinerario de “occidente” (en el “barroco de indias”); como reflexión descentrada sobre nuestra persistente anomalía en el devenir de la modernidad (en el denominado “neobarroco”); y, más en general, aunque sin pretensiones totalizantes, como “forma deformada” que reúne una serie de rasgos recurrentes de una serie de discursos producidos en nuestro contexto histórico y cultural⁸. Este último sentido, el más amplio y por tanto el más polémico, no alude sino a los problemas característicos de culturas atravesadas por complejos procesos de desplazamientos transculturales, por arduas tareas de asimilación, selección, rechazo y síntesis de elementos de los más dispares. Lo extraño, lo ajeno, lo diverso es el escenario barroco para la proliferación excesiva de componentes que deben ser configurados por alguna medida que pautе una posible combinatoria en la búsqueda de un equilibrio en el seno de lo dispar. Tal parece ser, para una serie de intérpretes, la condición general de la producción cultural en los países latinoamericanos.

Lezama Lima fue uno de los primeros en sugerir esta hipótesis, y lo hará principalmente en una serie de conferencias de 1957⁹, una de las cuales lleva por título, precisamente, “La curiosidad barroca”. Allí realiza un prolífico despliegue –él mismo barroco– de las capacidades incorporativas y la potencia transfiguradora de la asimilación en las culturas latinoamericanas. “Nuestra apreciación del barroco americano estará destinada a precisar: Primero, hay una tensión en el barroco; segundo, un plutonismo, fuego originario que rompe los fragmentos y los unifica; tercero, no es un estilo degenerescente, sino plenario” (Lezama Lima, J. 1993, 80). Sugiere a través de estos tres rasgos un contrapunto con el barroco europeo que, también según

8 Véase el famoso ensayo de Haroldo de Campos, ya citado, donde se plantea un productivo enlace de los planteos de la antropofagia con esta noción del barroco.

En una dirección análoga, véase Chiampi, I. 1993.

9 Luego reunidas en Lezama Lima, J. 1993.

Lezama, reúne acumulación, abigarramiento, proliferación, pero no “tensión”; asimetrías, contrastes, claroscuros, pero sin “plutonismo”; y que, finalmente, es considerado como un estilo degenerado (un “gótico degenerado”), una decadencia, más que como forma plena.

En primer lugar, entonces, la “tensión” indica la presencia de una combinatoria cultural que añade a la simple acumulación o yuxtaposición de elementos (propia de las definiciones usuales del barroco) la fuerza compositiva capaz de alcanzar una “forma unitiva”. Esta puesta en tensión de lo dispar, y no su simple dispersión, remite además a un nervio explícitamente político en el texto lezamiano, pues el compuesto es la voz del vencido alzándose en la historia del vencedor, amalgamándosele, contaminándolo, y arruinando entonces su pretendida eliminación de las tensiones: “Percibimos ahí también la existencia de una tensión, como si [...] el señor barroco quisiera poner un poco de orden pero sin rechazo, una imposible victoria donde todos los vencidos pudieran mantener las exigencias de su orgullo y su despilfarro” (Lezama Lima, J. 1993, 83)¹⁰. Como en la “imposible victoria” de las “*indiátides*” (cariátides en figuras de indias) de la portada de la iglesia de San Lorenzo en Potosí, en las que el vencido deja su marca en los símbolos más preciados y elevados del vencedor.

En segundo lugar, el “plutonismo” alude a la “*poiesis* demoníaca”, capaz de hacer trizas al objeto, descomponerlo en sus elementos constitutivos para dar lugar a una nueva combinación. Como correlato de aquella tensión formal, estamos ante el contenido *crítico* del barroco, su potencia disolvente e interruptora. *El fuego originario que rompe los fragmentos y los unifica*: la certera metáfora reclama una potencia ardiente como fragua de los elementos históricos a fundirse en el espacio “originario” de la *historicidad* de nuestra cultura. Sólo este carácter plutónico, destructivo, es capaz de custodiar el enigma de la vida cultural: la *síntesis discordante* entre la ruptura

10 Véase también Lezama Lima, J. 1993, 103: “... en la gran tradición que venía a rematar el barroco, el indio Kondori logra insertar los símbolos incaicos de sol y luna, de abstractas elaboraciones, de sirenas incaicas, de grandes ángeles cuyos rostros de indios reflejan la desolación de la explotación minera”.

con un legado y la reconfiguración de una nueva imagen a partir de los elementos así fragmentados.

Estos dos rasgos fundamentales, la “tensión” y el “plutonismo”, permiten, según Lezama, hablar del barroco en Latinoamérica como un estilo pleno, un impulso vital activo, y no el lánguido testimonio de una decadencia, ni una versión pobre de una manifestación mayor ya ocurrida en otra parte. Lezama proclamó la delicadeza y la gracia de la “problemática de la incorporación”, alentando las posibilidades críticas y creativas de la “potencia recipiendaria de lo nuestro”. Desde una matriz estética y filosófica diversa, Lezama arriba a un optimismo muy afín al borgeano: en virtud de nuestra *barroca curiosidad*, “podemos acercarnos a las manifestaciones de cualquier estilo sin acomplejarnos ni resbalar, siempre que insertemos allí los símbolos de nuestro destino y la escritura con que nuestra alma anegó los objetos” (Lezama Lima, J. 1993, 104). Su programa del barroco americano contiene un ideal del tiempo, del arte y de la política que presupone una tensión incandescente donde la unidad se compone de trozos rotos que entran en una nueva unidad turbulenta. Pensar nuestra cultura desde la clave del barroco es pensarla como un proceso de síntesis siempre discordantes, que luego de descomponer y fragmentar los elementos de un objeto cultural extraño (“plutonismo”), los recombina en una nueva forma convulsionada (“tensión”) que busca inscribir el bagaje simbólico de los vencidos en la escritura del vencedor, contaminando el espacio cultural con aleaciones sediciosas¹¹.

11 Horacio González aproxima explícitamente los planteos de Lezama a los tópicos de la “recepción”. Según él, Lezama “consigue renovar ciertos términos ociosos de la crítica cultural actual o pasada. Sobre todo los de *influencia* o *recepción*, apelando a la delicadeza que subyace a la fecundación y a la gracia con que se reviste todo acto de mancomunidad cultural. Rebate lo americano como mero mimetismo, convertido por él en ‘potencia recipiendaria’. Así, tanto como lo americano renueva y niega el barroco europeo, al darle una vitalidad que en aquél ya se había desvanecido, *el propio acto de recibir ya resulta barroco*. Al recibirse una materia cultural nunca se procede por mero adecuamiento, reverencia o subordinación. Se procede por diálogo turbulento, guerra de significados, dispersión salvaje de elementos. La

IV. Las ideas fuera de lugar

Sin pretender diluir las diferencias entre estos planteos de la literatura y la ensayística latinoamericanas, quedan a esta altura de manifiesto los puntos de convergencia entre los planteos de la antropofagia, de Borges, y del “barroco americano”. Este conjunto de hipótesis confluyen en un punto central: afirmar el *entre* como el difícil, enigmático y potencialmente productivo espacio de nuestras culturas, su estigma y su posibilidad, su tragedia y su promesa. *Entre* dentro y fuera, para la antropofagia (luego sofisticada en la crítica brasileña a través de autores fundamentales como Haroldo de Campos o Silviano Santiago); *entre* repetición y diferencia, para Borges (luego celebrado por una crítica literaria hegemonizada por el postestructuralismo francés), *entre* lo propio y lo ajeno, para el barroco de Lezama (tan próximo a la “transculturación” de otro cubano, Fernando Ortiz, desarrollada luego por Ángel Rama). A partir de estos planteos, el significado no queda encerrado en la autosuficiencia del texto, sino siempre *entre* el texto y el contexto de su producción, *entre* el texto y la historia de sus interpretaciones, *entre* el texto y el texto mismo. Pensamiento del *entre* como interpelación siempre polémica de contextos lejanos y cercanos, situaciones divergentes pero enlazadas, épocas pasadas y presentes, culturas centrales y marginales, que emerge desde una lejana y consolidada red de hipótesis teórico-culturales desplegadas en la historia intelectual latinoamericana. *Entrelugar* que nos reenvía, por último, a los debates brasileños sobre “las ideas fuera de lugar”.

En efecto, como ya lo sugerimos, estos *topoi* de la crítica latinoamericana se replantearon y condensaron en los años ‘70 en un debate notable de la crítica brasileña. Se trataba entonces de pensar la especificidad del discurso latinoamericano en su compleja relación con las culturas dominantes,

tesis de la recepción, convertida ella misma en un acto barroco (una pugna por exceder y desviar lo que se acepta), hace del momento de fusión un tributo al desconcierto y enredo del sentido. Así, esa *potencia del recibir* nunca podría ser un concilio democrático de recibos y préstamos. Sin embargo, es de temer que haya sido de este último modo que apareció esta misma cuestión en las áreas académicas” (González, H. 1999, 198).

pero más allá de la matriz nacionalista, y dando una vuelta de tuerca a la teoría de la dependencia. En los momentos acaso más fructíferos del debate, confluirán los últimos avances de la crítica francesa de la época con la más arraigada presencia de las primeras vanguardias latinoamericanas (y antes que nada, la antropofagia oswaldiana y el escepticismo borgeano).

Roberto Schwarz publicó en 1973 un trabajo muy debatido aún hasta nuestros días, *As idéias fora do lugar*¹². Lo que allí intenta pensar es el modo de operar de las “ideas” en el contexto de un país “dependiente”. Llevando así los planteos de la teoría de la dependencia al ámbito cultural, Schwarz intentaba reconocer la específica dinámica de los discursos en América Latina, sin por ello recaer en el provincianismo de los argumentos “dualistas” del nacionalismo. La “identidad” brasileña no se obtendría “por sustracción” de todo lo ajeno, como planteaba el nacionalismo, sino por el reconocimiento de su específico lugar en la dinámica siempre universalizante del capitalismo¹³. “Centro” y “periferia” forman un único sistema interconectado, de manera que en la política, en el pensamiento o en la estética, “el tercer mundo es parte orgánica de la escena contemporánea”¹⁴. De este modo, se desata una compleja dialéctica entre lo extraño y lo propio, según la cual una particularidad recurrente del pensamiento latinoamericano estaría dada por una cierta experiencia de “impropiedad” en el uso de los nombres y las ideas, de “desajuste”, “dislocamiento” o “descentramiento”. El caso extremo al que se refiere Schwarz es el de la larga convivencia en el Brasil decimonónico del hecho de la esclavitud junto a la ideología liberal. Es en la actitud que asume ante este

12 Originalmente en *Estudos* (CEBRAP) 3, 1973; luego como primer capítulo de *Ao vencedor as batatas*, de 1977. Utilizaremos la versión recogida en el muy valioso volumen seleccionado, traducido y prologado por Amante, A. y F. Garramuño, 2000. El tópico de las “ideas fuera de lugar” y el conjunto de textos del debate han sido recientemente rediscutidos por Elías Palti en un notable trabajo, “Lugares y no lugares de las ideas en América Latina”, incluido como apéndice en: Palti, E. 2007.

13 Véase Schwarz, R. 1986.

14 Schwarz, R. 1980. *Existe uma estética do terceiro mundo?* 1997. *Que horas são? Ensayos*. San Pablo: Companhia Das Letras, 128 (citado en Palti, E. 2007, 263).

desajuste, ante esta chocante presencia del liberalismo en tierras esclavistas, donde radica su principal aporte, pues frente a esta “especie de tortícolis cultural en que nos reconocemos”, llevados a comprender nuestra realidad con conceptos elaborados en otras geografías, “de poco sirve insistir en su clara falsedad. Más interesante es acompañar su movimiento del que ésta, la falsedad, es parte verdadera” (Schwarz, R. 2000, 56). Ese movimiento consiste en “la utilización impropia de nombres”, lo cual relajaría el peso de las tradiciones, facilitaría un espontáneo escepticismo frente a las ideologías, imprimiría un sesgo irónico sobre lo que en Europa es serio y respetado, habilitaría contrastes que podrían funcionar como “criterio para medir el dislate del progresismo y el individualismo que Occidente imponía e impone al mundo” (Schwarz, R. 2000, 58). El absurdo del liberalismo en el Brasil esclavista revela los límites del propio liberalismo en cuanto tal, la farsa de su pretensión de universalidad. Schwarz compara esta situación de Latinoamérica con lo que sucedía en Rusia, cuyo atraso histórico imponía a las formas literarias burguesas europeas un cuadro mucho más complejo, donde el dramático choque entre las ilusiones de la modernización capitalista y las realidades de una sociedad tradicional marcaba la singularidad de su literatura.

Lo estimulante en posturas como la de Schwarz es que muestra *el potencial crítico universal de las culturas periféricas sin renegar de tal condición marginal en la cultura occidental, sino, justamente, explotándola*. Se trata, sin duda, de un operador crítico no carente de ambigüedades y dificultades, pero sin el cual la crítica en nuestros países se empobrece, recayendo o bien en el mimetismo irreflexivo, tan frecuente en ámbitos académicos, o bien en el soliloquio “latinoamericanista” de “identidades” tan esenciales como provincianas. La de Schwarz es una de las salidas posibles de las aporías de este dilema.

El planteo inicial de Schwarz desencadenó una serie de polémicas en las cuales se fueron desplegando las ambigüedades de su posición. Schwarz era un crítico *marxista*, de modo que su tesis acerca de la *impropiedad* de nuestra cultura entraba en tensión con su creencia en la pertinencia del marxismo para revelar y solucionar los problemas de nuestras sociedades. Se planteaba la tensión entre, por un lado, la afirmación del carácter constitutivamente “impropio” y “descentrado” de *toda* “idea” en Latinoamérica y, por otro, la afirmación de la posibilidad de reconocer ideas que no es-

tarían fuera de lugar (en el caso de Schwarz, las del marxismo). Ello nos obligaría a plantear una separación entre un registro ideológico y una “realidad” desnuda, restaurando así los dualismos nacionalistas que oponen una esencia interior de la nacionalidad (por más que en este caso se la piense desde claves marxistas) que se opondría a ideologías que estarían, ellas sí, “fuera de lugar”. A los evidentes problemas políticos de este posible desarrollo del planteo inicial de Schwarz se suman los problemas epistemológicos involucrados en la pretensión de acceder a una descripción pura, “verdadera” y “neutra”, de la “realidad” brasileña. Por nuestra parte, consideramos que sólo desplegando hasta sus últimas consecuencias la orientación más radical latente en aquel planteo inicial –buscar la *verdad* en el *descentramiento* (una vía ante la que el propio Schwarz se mostró reticente)–, podremos superar los problemas epistemológicos y políticos de una distinción demasiado esquemática entre “ideas” y “realidades” (“textos” y “contextos”; los primeros más o menos *adecuados* a los segundos). Por aquella vía puede avanzarse más allá de una historia de “ideas” y plantearse otro escenario, con otros problemas: aquél que se abre cuando afirmamos el radical desajuste de toda “idea” respecto de sí misma, vale decir, cuando nos lanzamos al vértigo decididamente *político* que se abre toda vez que reintroducimos el sustrato de *contingencia* sobre el que se instituye todo orden posible del discurso. Pero esta postura es más bien la asumida y desplegada en aquella misma época por otros críticos, que abrevaron tanto en un viejo linaje crítico latinoamericano cuanto en los avances contemporáneos de la crítica francesa.

Uno de ellos es Silviano Santiago¹⁵, que ya en 1971 planteaba la necesidad de llevar hasta sus últimas consecuencias la versión radical de la cuestión del *descentramiento* del discurso latinoamericano. “El entrelugar del discurso latinoamericano”, es un ensayo programático que muestra el modo en que los planteos de la vanguardia latinoamericana, y en particular las intervenciones de Oswald de Andrade y de Borges, pueden articularse productivamente con lo más sofisticado de la crítica francesa de la época. Santiago llevará al extremo las posibilidades críticas de la condición periférica. El lugar

15 Otro podría ser Haroldo de Campos, pero por razones de espacio nos limitamos a Santiago.

anómalo de Latinoamérica en la cultura occidental sería análogo al lugar anómalo de la etnología entre las ciencias del hombre, que señala los bordes en los que el sentido regresa a la violencia en que se desmorona, el afuera que delimita los marcos de contingencia de toda cultura¹⁶.

La mayor contribución de América Latina a la cultura occidental viene de la destrucción sistemática de los conceptos de *unidad* y de *pureza* [en este punto cita en nota a Oswald de Andrade–L. I. G.]: estos dos conceptos pierden el contorno exacto de su significado, pierden su peso opresor, su signo de superioridad cultural, a medida que el trabajo de contaminación de los latinoamericanos se afirma, se muestra cada vez más eficaz. América Latina instituye su lugar en el mapa de la civilización occidental gracias al movimiento de desvío de la norma, activo y destructivo, que transfigura los elementos acabados e inmutables que los europeos exportaban al Nuevo Mundo (Santiago, S. 2000, 67–68).

Y no habría que entender estas afirmaciones como si pretendieran hablar, autocontradictoriamente, de la *esencia* de América Latina o de la *identidad* de los latinoamericanos en cuanto tales. Aunque por momentos su planteo parezca acaso demasiado optimista, el “descentramiento” que propicia no es un *destino* en la crítica latinoamericana, aunque sí su *posibilidad* más intensa. El discurso de Santiago describe una situación, pero también apuesta por una radicalización. Reconoce, así, que “es preciso de una vez por todas declarar la quiebra de un método que echó raíces profundas en el sistema universitario: las investigaciones que conducen al estudio de las fuentes o de las influencias” (Santiago, S. 2000, 69). Sería preciso romper con ciertas inercias de una vieja historia de las ideas, empeñada en fijar “fuentes” y estudiar sus “influencias”. Tal era la pobre concepción, casi platónica, de la historicidad que cabía en su marco: el estudio de las relaciones entre un original pleno y sus diversas copias más o menos logradas. La nueva crítica que sugiere Santiago destituye, borgeanamente, toda posibilidad de hablar en términos de original y de copia. Se deslinda de toda teoría representacional del texto (que

16 Tal como lo señalara M. Foucault en el capítulo final de *Las palabras y las cosas*.

lo circunscribe al dominio semántico del lenguaje) para preguntarse, con R. Barthes, por el carácter *escribible* de los textos. Rechazados los ideales de unidad y de pureza del “original”, afirma el carácter *productivo* de la lectura como *re-escritura*. Una teoría radical de la escritura como “trabajo de contaminación” que inhabilita la literalidad y sus continuidades, para afirmarse en los dispositivos retóricos de la *parodia* y la *digresión*. Santiago sostendrá incluso la prioridad del *texto segundo* sobre el texto primero (como la prioridad del *Quijote* de Menard frente al de Cervantes según Borges; como la prioridad de la escritura frente a la voz según Derrida), destacando su rol en una crítica de la metafísica de la presencia. La *traducción*, consecuentemente, será *transformación*, es decir, ya no estará atravesada por la lógica de la fidelidad, sino por la lógica del deseo, nos dice Santiago, erigiéndose en metáfora del proceso cultural en cuanto tal. Finalmente, la destitución de la idea de un “original” autosubsistente e incontaminado involucra una desmitificación de la idea misma del artista como creador libre y espontáneo, afirmando la legitimidad del gozoso trabajo con lo “ya hecho” (como, por otra parte, siempre sucedió en la tradición ensayística). Tras una larga digresión sobre *Pierre Menard*, concluye:

Entre el sacrificio y el juego, entre la prisión y la transgresión, entre la sumisión al código y la agresión, entre la obediencia y la rebelión, entre la asimilación y la expresión, allí, en ese lugar aparentemente vacío, su templo y su lugar de clandestinidad, allí se realiza el ritual antropófago de la literatura latinoamericana (Santiago, S. 2000, 77).

Años más tarde, Schwarz realizará un nuevo balance de estos problemas y planteará una visión más equilibrada y realista. Ironizando respecto a la difusión de las teorías postestructuralistas del texto y su fusión con la crítica latinoamericana, planteaba Schwarz, menos optimista y más escéptico: “Queda por ver si la ruptura conceptual con la primacía del origen permite ecuacionar [sic] o combatir relaciones de subordinación efectiva” (Schwarz, R. 1986, 17). O como glosa Palti:

... la anulación de la noción de “copia” permitiría así “ampliar la

autoestima y liberar la ansiedad del mundo subdesarrollado” sin, sin embargo, resolver ninguna de las causas que mantienen a la región en el subdesarrollo. Tales teorías llevarían así a desconocer llanamente las asimetrías reales existentes a nivel mundial en cuanto a recursos tanto materiales cuanto simbólicos (Palti, E. 2007, 283–284).

Cierto postestructuralismo latinoamericano, demasiado comprometido con una teoría deconstructiva del texto como espacio polémico y no saturable de sentidos, tendería, según Schwarz, a plantear una versión triunfalista e ingenua de la hipótesis de “las ventajas del atraso”¹⁷. Paradójicamente recaerían, desde posturas declaradamente antiesencialistas, en una suerte de *esencialismo invertido*: las culturas latinoamericanas serían, en tanto derivativas, *esencialmente* subversivas. Ello, según Schwarz, ocultaría las asimetrías reales en la circulación internacional de los bienes culturales que están a la base de aquella supuesta subversión. Schwarz vuelve a mostrar el anclaje de este problema en las teorías de la dependencia: la *especificidad* de nuestros sistemas culturales no puede ser entendida sino en su relación a un sistema *mundial* (capitalista) de circulación desigual de bienes. Apostar de manera triunfalista al “ritual antropofágico” no nos debería hacer olvidar *quién* es el que *se da a comer*. Admitir, festivos y carnavalescos, el “préstamo” de las culturas dominantes, no implica olvidar que ellas siguen siendo *dominantes*.

Pensar el problema de la “recepción” es pensar ese espacio polémico de negociaciones, en el que nunca está decidido de antemano quién saldrá vencedor. Schwarz llama “dialéctica” a esta polémica, y vuelve a situarnos en el equilibrio inestable *entre* nacionalismo y cosmopolitismo, entre lo propio y lo ajeno: “el crítico dialéctico”, nos dice, “busca en el mismo anacronismo una figura de la actualidad, de su marcha promisorio, grotesca o catastrófica” (Schwarz, R. 1986, 22). Schwarz nos invita a pensar y escribir sin “sentimiento de inferioridad”, pero también *sin ingenuidades*.

17 Un planteo (autocrítico) similar puede encontrarse en la crítica Nelly Richard, quien, por otra parte, ha hecho un entusiasta uso de los estudios culturales en claves postestructuralistas. Véase Richard, N. 1991.

V. Coda

El planteo dualista en términos de nacionalismo–cosmopolitismo parte de presupuestos insostenibles. En ambos casos se presupone un fetichismo que asume la existencia de objetos y tradiciones culturales transparentes y autosubsistentes. Hemos podido ver que existe una larga tradición en la ensayística latinoamericana que a la vez que asume, contra el optimismo “cosmopolita”, la importancia del problema del carácter “postizo”, “inauténtico” o “mimético” de nuestras culturas, ensaya respuestas desde fuera de las matrices “nacionalistas”. De modo que se supera el “sentimiento de inferioridad”, sin desconocer el flujo de productos culturales que nos viene de las metrópolis, y sin negar que el intercambio no es recíproco. Como sintetiza Schwarz, “copia sí, pero regeneradora” (Schwarz, R. 1986, 18). Ni la mera implantación de objetividades culturales preformadas, ni la huera afirmación de un “alma bella” cultural, incontaminada, pueden explicar los complejos procesos a través de los cuales se configura nuestro devenir histórico–intelectual. Las perspectivas analizadas en este trabajo nos orientan en una dirección que busca las claves de una filosofía situada que no recaiga ni en las desventuras del teleologismo (fetichizando los legados “externos” que han incidido en nuestra cultura, como si ellos mismos no estuviesen atravesados de historicidad), ni en las miserias del provincianismo teórico (olvidando la compleja red de entrecruces que, felizmente, desustancializa toda cultura). Creemos que ese gesto desustancializador puede ser el punto de cruce entre ciertas perspectivas críticas de la historia intelectual contemporánea con los debates producidos en nuestro ámbito. Ambas se proponen una análoga afirmación de la *historicidad* de los procesos de configuración cultural y así, para parafrasear a Jauss, reemplazar el estudio de la ontología de las ideas por el de la práctica intelectual.

Referencias y bibliografía

- Amante, Adriana y Florencia Garramuño. 2000. *Absurdo Brasil. Polémicas en la cultura brasileña*. Buenos Aires: Biblos.
- Aricó, José. 1980. *Marx y América Latina*. Lima: CEDEP.
- Aricó, José. 1988. *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Borges, Jorge Luis. 1996. *Obras Completas I*. Buenos Aires: Emecé.
- Chiampi, Irlemar. 1993. El neobarroco en América Latina y la visión pesimista de la historia. En *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana*. Buenos Aires: Alianza-Goethe Institut.
- De Andrade, Oswald. 2001. *Escritos antropofágicos*. Buenos Aires: Corregidor.
- De Campos, Haroldo. 1982. De la razón antropofágica: diálogo y diferencia en la cultura brasileña. *Vuelta* (México) 68: 12–18.
- Dotti, Jorge, Alejandro Blanco, Mariano Plotkin, Luis Ignacio García, Hugo Vezzetti. 2009. Encuesta sobre el concepto de recepción. *Políticas de la Memoria. Anuario de Investigación e Información del CeDInCI* (Buenos Aires) 8/9: 98–109.
- Dotti, Jorge. 1992. *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta*. 1992. Buenos Aires: UBA-Facultad de Filosofía y Letras.
- Dotti, Jorge. 2000. *Carl Schmitt en Argentina*. Rosario: Homo Sapiens.
- Gerling, Vera Elisabeth. 2008. Sobre la infidelidad del original. Huellas de una teoría postestructural de la traducción en la obra de Jorge Luis Borges. En *Traducción y poder. Sobre marginados, infieles, hermeneutas y exiliados*, compilado por Liliana Ruth Feierstein y Vera Elisabeth Gerling. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.
- González, Horacio. 1999. *Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Colihue.
- Grafton, Anthony. 2007. La historia de las ideas. Preceptos y prácticas, 1950–2000 y más allá. *Prismas, Revista de Historia Intelectual* (Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes) 11: 123–148.
- Jauss, Hans Robert. 1981. Estética de la recepción y comunicación literaria. *Punto de Vista* (Buenos Aires) 12: 34–40.

- Jáuregui, Carlos A. 2008. *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Madrid–Frankfurt: Iberoamericana–Vervuert.
- Lezama Lima, J. 1993. *La expresión americana*. México: FCE.
- Palti, Elías. 2007. *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina.
- Richard, Nelly. 1991. Periferias culturales y descentramientos postmodernos (marginalidad latinoamericana y recompaginación de los márgenes). *Punto de Vista* (Buenos Aires) 40: 4–7.
- Roig, Arturo Andrés. 1969. *Los krausistas argentinos*. Puebla: Cajica.
- Romano Sued, Susana. 2004. El otro de la traducción: Juan María Gutiérrez, Héctor Murena y Jorge Luis Borges, modelos americanos de traducción y crítica. *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias y Culturales* (Caracas) 24: 95–115.
- Romano Sued, Susana. 2007. *Consuelo de lenguaje. Problemáticas de traducción*. Córdoba (Argentina): Alción.
- Santiago, Silviano. 2000. El entrelugar del discurso latinoamericano. En *Absurdo Brasil. Polémicas en la cultura brasileña*, compilado por Adriana Amante y Florencia Garramuño. Buenos Aires: Biblos.
- Schwartz, Jorge. 1986. Nacional por substracción. *Punto de Vista* (Buenos Aires) 28: 15–22.
- Schwartz, Jorge. 2000. Las ideas fuera de lugar. En *Absurdo Brasil. Polémicas en la cultura brasileña*, compilado por Adriana Amante y Florencia Garramuño. Buenos Aires: Biblos.
- Schwartz, Jorge. 2002. *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*. México: FCE.
- Speranza, Graciela. 2006. *Fuera de campo. Literatura y arte argentinos después de Duchamp*. Barcelona: Anagrama.
- Tarcus, Horacio. 2007. *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Vezzetti, Hugo. 1996. *Aventuras de Freud en el país de los argentinos*. Buenos Aires: Paidós.